

AHIṂSĀ: SIGNIFICATO E AMBITO
ORIGINARI DELLA NON VIOLENZA

L'*ahimsā* è precetto comune a tutte le religioni indiane e sebbene nell'India non tutti praticino o abbiano praticato la non violenza, non si troverebbe chi, almeno a parole, non si vanti di rispettarla o esiti a propugnarla.

Vari sono, nel corso della storia, i contenuti che il vocabolo ha espresso.

Aśoka, per il quale anche dopo la conversione non erano illecite le guerre e le esecuzioni capitali, intese l'*ahimsā*, un po' formalmente e superficialmente, come l'impegno di non uccidere animali, dando con ciò un deciso impulso verso il vegetarianismo, che con l'*ahimsā* sembra a prima vista legato e che avrà conseguenze economiche importanti¹; i Giaina sottolineano il rispetto verso ogni forma di vita; spesso si fa distinzione tra violenza e violenza, introducendo pericolose discriminazioni tra guerre giuste e ingiuste; è più che evidente che la propaganda dell'*ahimsā* riuscì a scoraggiare la ribellione dei sudditi nei riguardi dei potenti; ma non è certamente mancata l'interpretazione dell'*ahimsā* come esortazione all'amore attivo, all'operare con sacrificio e impegno per il bene del prossimo. Infine si giunge a Gandhi, il quale con il termine *ahimsā*, indissolubilmente congiunto con *satyāgraha*, «saldezza nella verità», indicava tutta la sua filosofia e la sua prassi politiche e nella «non violenza per convinzione» identificava un metodo estremamente flessibile e adattabile alle circostanze più diverse, ma sostanzialmente ispirato, sia pure con molte limitazioni e precisazioni che hanno causato multiple interpretazioni del suo pensiero, al rispetto integrale

1. La pratica vegetariana implica il reperimento di grandi spazi da destinare alla produzione agricola. Meno decisiva, ma pur essa incidente, è la presenza di masse di bestiame, inutilizzate ai fini dell'alimentazione, che si contendono la scarsa pastura d'una campagna eccessivamente occupata. Cfr. L. ALSDORF, *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rinderverehrung in Indien*, Wiesbaden, 1962, p. 3 sg. (Akademie d.Wiss.u.d.Lit. in Mainz).

della persona dell'avversario. E dicendo rispetto integrale si vuole sottolineare che dovevano essere rispettate sia la persona fisica sia la figura morale, le convinzioni dell'avversario, del quale veniva auspicata, anzi considerata certa, la conversione, una volta che fossero confrontate posizioni, pretese, atteggiamenti contrapposti. In altre parole, secondo Gandhi, la verità ha una sua forza propria, tale da agire infallibilmente di per sé sola e non necessita pertanto dell'appoggio d'un braccio secolare che la imponga dal di fuori, ma deve soltanto essere proposta per avere successo.

Non è il caso di rilevare quanto di dogmatico o per lo meno di poco chiaro ci sia nella convinzione d'essere i depositari della verità o d'insistere sui dolorosi insuccessi della dottrina della non violenza tra plebi impreparate poste di fronte a una violenza ammantata di legalità, e neppure è il caso d'indagare se la scelta del metodo della non violenza sia stata suggerita a Gandhi, nonostante i suoi dinieghi, dalla persuasione che il tempo per la violenza non era ancor giunto. Quel che importa notare è che la non violenza di Gandhi non è certamente un atteggiamento passivo, ma è la scelta del combattente che, convinto dell'assoluta validità della propria posizione, accetta il confronto, affronta rischi e pericoli anche di morte per provocare un mutamento, per modificare la situazione prima nell'animo dell'avversario, poi, per stretta conseguenza, nella realtà circostante. Del resto lo stesso insistere di Gandhi sulla necessità d'impegnarsi nel programma costruttivo, sul coraggio che l'attenersi all'*ahimsā* esige, la sua affermazione che in determinate circostanze uccidere può essere un dovere e che l'uso della forza è preferibile alla codarda rassegnazione, la convinzione che il principio dell'*ahimsā* è violato dal riservar per sé soli ciò di cui gli altri hanno bisogno, sono fatti estremamente significativi della sua concezione dell'*ahimsā*, non mai formale e superficiale, ma sempre intesa a diminuire, a qualsiasi prezzo, la somma di violenza presente nel mondo.

L'*ahimsā* è da millenni la pietra angolare dell'etica indiana. Da un lato, a livello popolare, è indissolubilmente congiunta con il più rigoroso vegetarianismo e forse con il culto della vacca, esaltato dallo stesso Gandhi come l'essenza stessa dell'Induismo; dall'altro impone o raccomanda di non nuocere ad alcuna creatura e spesso assume un valore e un significato che non son molto lontani dai nostri termini « compassione, benevolenza, carità ».

È noto che coloro che più hanno esteso l'ambito dell'osservanza e più rigorosamente osservano l'*ahimsā* sono i Giaina. Per essi l'*ahimsā* è il primo dei voti, è il presupposto di tutti gli altri, i quali non sono altro, dice un dottore del sec. XI, Amṛtacandra, se non una formulazione diversa dello stesso principio, e ancor oggi su ogni opuscolo destinato alla propaganda giainica compare il motto *ahimsā paramo dharmaḥ*. Il precetto dell'*ahimsā*, oltre al vegetarianismo, ha determinato alcune tra le più curiose costumanze giainiche, quali gli ospedali per animali, la cautela nel sedersi e nel muoversi durante la stagione delle

piogge, quando la terra brulica d'insetti, l'uso della pezzuola davanti alla bocca per non ledere lo spirito dell'aria, il non mangiare di notte per non ingerire cosa indebita, il rifiuto di certe professioni che potrebbero esporre a offendere esseri animati, l'astinenza dai liquori, poiché (almeno secondo i testi più antichi) nella fermentazione dei succhi c'è distruzione di microbi, la continenza sessuale dovuta allo stesso motivo, la raccomandazione di non consumare cereali affetti da larve d'insetti². Sono stati spesso rimproverati ai Giaina formalismo eccessivo ed esteriorità nell'osservanza dell'*ahimsā*: così la prescrizione per il monaco di bere e mangiare cose preparate da altri tende a far ricadere su costoro la colpa d'eventuali trasgressioni; così l'accumulo di capitali e il conseguente esercizio dell'usura non lederanno formalmente il precepto ma sicuramente possono ledere la salute psichica del contraente il prestito³; inoltre anche il vegetarianismo comporta offesa alla vita vegetale. A quest'ultima osservazione i Giaina rispondono, secondo quel senso comune che sembra loro tipico, che, un assoluto rispetto della vita essendo impossibile, occorre agire in modo da recare il minimo danno, ciò che si realizza nel caso specifico sacrificando un tipo di vita inferiore a salvaguardia di quello superiore. In ogni modo la propaganda giainica attuale insiste sull'obbligo della solidarietà attiva e del resto la *facies* positiva dell'*ahimsā*, la *dayā*, è già presente nel canone (cfr. ad es. *Viyāhapannatti*, 7,6) ed è raccomandata da molti dottori giaina: basti citare per tutti Umāsvāmin, Somadeva ed Hemacandra, per i quali la prontezza nell'aiutare altrui costituisce un merito superiore alla pratica di tutte le cerimonie espiatorie⁴.

Per quanto riguarda la concezione che dell'*ahimsā* ebbe il Buddhismo antico, mi sembrano significativi sia il rifiuto del Buddha a codificare la proibizione di consumar carni, sia l'affermazione che la base dell'*ahimsā* è la *karuṇā*, la compassione che sorge considerando il dolore altrui⁵, sia le leggende che ci mostrano il Buddha impegnato a sollevare gli altrui disagi⁶. Non è poi necessario ricordare che nel *Mahāyāna karuṇā* e *maitrī*, compassione e benevolenza, sono le virtù cardinali del Bodhisattva, che per aiutare il prossimo ancor invischiato nel

2. Cfr. R. WILLIAMS, *Jaina Yoga*, London, 1963, p. 70.

3. E' stato pure affermato che il Gianismo è una religione fatta *ad hoc* per mercanti e banchieri: è più probabile che si sia diffusa tra commercianti e banchieri perché le qualità di prudenza, sobrietà, attenzione, controllo di sé richieste al fedele sono le stesse che son tipiche di quelle categorie di persone. Cfr. C. DELLA CASA, *Jainism*, in C.J. BLEEKER-G. WIDENGREN, *Historia Religionum*, vol. II, Leiden, 1971, p. 369.

4. Vedi: UMĀSVĀMIN, *Tattvārthasūtra*, 7,11; HEMACANDRA, *Yogaśāstra*, 1,47-56 e cfr. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 71, 256 sgg.

5. Cfr. *Dhammapada*, 129 sg., *Sāmaññaphala Sutta*, 43 e vedi *Encyclopaedia of Buddhism*, s.v. *ahimsā*, p. 288.

6. Si veda ad es. l'episodio del Buddha che cura il monaco affetto da dissenteria (*Vinaya piṭaka*, *Mahāvagga*, VIII,26).

dolore dell'esistenza rinuncia alla propria liberazione: fa cioè in modo che « con il dolore di uno solo il dolore di molti scompare »⁷.

Nell'Induismo poi, in armonia con l'estendersi della religione della *bhakti*, la cui essenza è l'intervento della divinità nelle vicende del fedele e la partecipazione all'opera della sua salvezza, si rafforzano, sia pure all'interno delle barriere castali, istituzioni che son simili per qualche aspetto alle nostre strutture mutualistiche e assistenziali.

Varie sono le motivazioni addotte per giustificare la necessità dell'*ahimsā*. Per i Giaina il motivo dell'osservanza è che lo spirito della vita pervade ogni cosa, dalla più umile creatura al vento, all'acqua, al fuoco, cosicché neppure gli elementi devono essere offesi: è un ilozoismo che sembra risalire ai tempi più lontani dell'umanità e che esige una ricerca di purificazione paragonabile per molti aspetti alla dottrina di Zarathustra. Per i Buddhisti non esiste un'anima permanente e di conseguenza non ha senso amare un io e considerarlo diverso dal prossimo. Per gli aderenti del monismo panteistico che riconosce in ultima analisi il propagatore più convinto e convincente in Yājñavalkya, la ragione del rispetto della vita altrui consiste appunto nell'unicità dello spirito, in cui tutto si riassume: cosicché ledere altrui significa ledere se stesso. A livello più popolare la prescrizione del non uccidere si traduce in un vegetarianismo che viene osservato per evitare che il rimerito dell'azione compiuta, in base a una sorta di legge del taglione, comporti per chi ha ucciso sorte analoga a quella della vittima. Chi mangia sarà mangiato, poiché il mondo dei morti è il mondo alla rovescia, secondo una concezione che, priva originariamente d'ogni contenuto etico, determina nel rito funebre il rovesciamento delle abitudini solite⁸, trova la sua espressione più completa nel resoconto della visita di Bhṛgu nel mondo ultraterreno⁹ ed ha un gran numero di paralleli in campo etnografico e folklorico¹⁰.

È stato spesso affermato che l'etica indiana è prevalentemente negativa, chiedendo i precetti piuttosto l'astensione dal compiere il male che

7. Vedi ŚĀNTIDEVA, *Bodhicaryāvatāra*, 8,105 (trad. G. Tucci, Torino, 1925), e cfr. O. BORTO, *Buddha e il Buddhismo*, Fossano, 1974, pp. 138 sgg.

8. Nel culto dei morti, contrariamente alle abitudini solite, la circumambulazione si compie da man destra e resta libero il braccio sinistro, mentre la veste viene raccolta sulla spalla e sull'omero destri.

9. Bhṛgu, recatosi nel regno dei morti, ha tre visioni: un uomo fa a pezzi un altro uomo, un altro mangia un uomo che grida, un terzo uomo infine mangia uno che se ne sta zitto. Il padre suo Varuṇa gli spiega che l'uomo della prima visione era in questo mondo un albero e ora fa a pezzi il boscaiolo che lo tagliò; l'uomo che mangia mentre la sua vittima urla era un animale che ora mangia il suo uccisore; l'uomo della terza visione era una pianta che ora mangia chi la mangiò (*Satapatha Brāhmaṇa*, 11,6,1).

10. Cfr. H. LOMMEL, *Bhṛgu im Jenseits*, in *Paideuma*, 4, 1950, pp. 93-109, dove si ricorda che originariamente i morti erano pensati rivolti a testa in giù e si rammenta una saga caucasica secondo la quale nel regno dell'aldilà quando piove c'è polvere e quando c'è siccità s'affonda nel fango.

non la propensione attiva verso il bene. Per limitarci ai Giaina, è certo che i comandamenti sono espressi quasi sempre in forma negativa: così i cinque grandi voti per il monaco che solo può aspirare alla liberazione sono: non uccidere, non rubare, non dire menzogna, non possedere, non andare contro la castità. A chi ha affermato che l'espressione negativa sembra sottolineare la tendenza alla rinuncia che è propria di tutte le religioni indiane¹¹, è stato obiettato che anche i comandamenti mosaici e il decalogo cristiano hanno forma spesso negativa, di proibizione, senza che necessariamente si caratterizzino quelle espressioni come soltanto dirette a evitare il male o comunque informate a una valutazione negativa della vita¹². E certamente nessuno potrebbe negare che il riconoscimento delle esigenze della vita esiste in tutta la tradizione indiana, dalle *Upaniṣad* a Tagore, il quale ultimo proprio ispirandosi a quei testi trova Iddio non nella solitudine dell'ascesi ma tra il clamore e la fatica dei lavoratori dei campi e delle officine, mentre alcuni studiosi indiani scorgono nell'*ahiṃsā* la causa prima della tolleranza, della mancanza di dogmatismo e della « capacità onnivora » dell'Induismo, sempre pronto ad accogliere nel suo seno fermenti estranei e popoli stranieri.

Ma il considerare l'*ahiṃsā* un valore positivo è originario o si tratta d'un'innovazione e d'un completamento d'una nozione al principio eminentemente negativa?

Esaminiamo prima la forma del termine, che è sicuramente privata. Dall'esame della documentazione¹³ non sembra di poter trarre conclusioni definitive circa l'ambito e il significato originari di *ahiṃsā*: esistono infatti elementi per sospettare che la forma negativa non sia necessariamente collegata con un significato negativo. I composti privativi sono frequentissimi in molte lingue e spesso indicano non una condizione mancante di quella caratteristica o qualità la cui esistenza viene negata nell'atto stesso dell'espressione, ma proprio lo stato completamente opposto a essa, indicano cioè uno stato d'assoluto benessere o d'assoluta abiezione, a seconda del senso della parola cui viene aggiunto il prefisso (cfr. scr. *aroga-*, « sano »; lat. *infirmus*, *infamia*, *invictus*, *sedulus* [*< sine dolo*], *securus*, ingl. *disgrace*, ital. *spiacevole*).

Quanto all'origine di tali forme, varie possono essere le cause. Talvolta la forma negativa è dovuta a simulazione di modestia (ad es. *haud ignoro*), talvolta a scaramanzia (così, richiesti dello stato della propria salute, si è riluttanti a rispondere: *bene!*, e si preferisce: *non c'è male*),

11. Cfr. ad es. DELLA CASA, op. cit., p. 359 e dello stesso, *Il Giainismo*, Torino, 1962, p. 55.

12. Cfr. WILLIAMS, op. cit., p. XIX e *passim*; C. CAILLAT, *L'ascétisme chez les Jaina*, in *Archives de Sociologie des Religions*, 18, 1964, pp. 45-53.

13. Cfr., per quanto segue, J. GONDA, *Why are ahiṃsā and other similar concepts expressed in a negative form?*, in *Four studies in the language of the Veda*, « Disputationes Rheno-Traiectinae », III, 's Gravenhage, 1959, pp. 95-117.

talvolta si ricercano, più o meno consciamente, determinati effetti stilistici (*non posso non essere d'accordo, non è cattivo*, la quale ultima espressione, almeno in certi ambienti, è la forma più alta d'approvazione). Talvolta il motivo del sorgere o dell'affermarsi della forma negativa può essere che un dato concetto, positivo o negativo non importa, ha assunto una posizione centrale o predominante o è il solo a essere conosciuto. Di conseguenza non ha avuto fortuna o neppure è stato pensato un vocabolo autonomo per indicare la condizione o la cosa contraria a quella predominante o auspicata nel pensiero o unica nell'esperienza. Così *non intervento* e *non belligeranza* indicano, almeno sul piano emotivo, qualche cosa di diverso dalla *neutralità*; *imparzialità* è una meta forse meno irraggiungibile dell'*equità*; la *disunione* all'interno d'una famiglia o d'un gruppo preannuncia danni forse peggiori che non la *divisione* o la *separazione* dei membri; l'*incomunicabilità* sembra più angosciata dell'*isolamento* o della mancanza di uditori ben disposti; il *non conformista* e l'*indipendente* tengono a sottolineare le presunte difficoltà della loro posizione più che l'*originale* o il *libero*; l'*immortalità* (*amṛta*-) è qualcosa di più preciso della *felicità eterna*, poiché soltanto del mondo soggetto alla morte abbiamo esperienza diretta (e in maniera del tutto analoga si spiegano altre determinazioni sanscrite della meta suprema, come *akṣara*-, *abhaya*-, *avyakta*-).

L'esame puramente linguistico del vocabolo e d'altri similari non consente d'affermare che esso voglia esprimere un concetto puramente negativo. La forma privativa può essere infatti determinata da uno degli infiniti impulsi che provocano la nascita delle parole: uno scopo estetico, l'incapacità di trovare un vocabolo proprio per indicare il contrario di ciò che è tipico dell'esperienza corrente o che prevale in quel momento o abitualmente nella mente o nell'immaginazione del parlante.

Conclusioni forse più probanti possono aversi considerando l'ambiente o gli ambienti in cui s'osservò dapprima l'*ahimsā*¹⁴.

Si sa che gli arii vedici consumavano carne e che la religione dei Veda è stata definita religione della *himsā*: essa è incentrata infatti sul sacrificio cruento di animali, e forse anticamente anche di uomini, diretto dapprima a ottenere benefici dagli dei, ma assurgente con il tempo a forza sacro-magica che opera di per sé e che è la sola a conferire agli stessi dei il loro potere. Il sacrificio vedico vuol essere una rappresentazione simbolica della vita, i cui elementi esso riproduce: in particolare il banchetto sacrificale è un'imitazione del banchetto offerto all'ospite. Ora la vita è violenza, violenza di uomo contro uomo, contro animali, contro piante, violenza che appartiene alla natura stessa, in cui tutto è cibo o mangiatore di cibo. Perciò sembra che anche nel sacrificio sia accettata la violenza e come nel banchetto all'ospite s'offre

14. Cfr., per quanto segue, H. P. SCHMIDT, *The origin of ahimsā*, in *Mélanges d'Indianisme a la mémoire de L. Renou*, Paris, 1968, pp. 625-655.

carne di vitello, così nel sacrificio c'è offerta cruenta d'animali e il consumo della loro carne. Ma questa violenza è riservata al *ṛtvij*, il sacerdote sacrificatore, il quale assume su di sé il carico dell'uccisione per permettere ai partecipanti al banchetto di gustare la carne dell'animale immolato. Il *ṛtvij* poi si purificherà, poiché egli conosce il segreto dei riti e delle formule purificatorie, cosicché non sarà colpito da alcuna colpa. È chiaro a questo punto che l'uccisione rituale è considerata sempre un male, dal cui cattivo effetto occorre detergersi con apposita procedura, e chi non conosce formule e riti dovrà astenersi dalla pratica dell'uccisione e non soltanto da essa, ma da ogni attività nella quale si verifichi una possibilità d'offendere elementi, piante, oggetti. I mezzi per evitare l'effetto dell'azione peccaminosa sono quelli conosciuti in campo magico: identificazioni arbitrarie, ricorso esasperato alla forma, ritenuta capace d'eludere la sostanza del problema, assiomi sull'impossibilità che si verifichi una cosa se essa va contro la parola d'una verità acquisita. Alcuni esempi varranno a mettere nella giusta luce questa concezione del mondo, che è assai vicina alla concezione giainica che vede dotato d'anima ogni fenomeno e che parte dal presupposto che fili sottili e misteriosi colleghino tra loro le più varie apparenze. Quando si scava una fossa per depositarvi la caldaia in cui è stato preparato il liquore sacrificale, per evitare d'offendere la terra occorre attribuire l'azione dello scavo ad Aditi: « *Aditi è infatti questa [terra]; con essa in verità [il sacrificatore] ha scavato in terra per non arrecare danno [alla terra]: infatti uno non fa mai male a se stesso* » (*Maitrāyaṇī Saṃhitā*, 3,1,8). Quando si deve abbattere l'albero che servirà da palo per legare l'animale del sacrificio, s'interpone tra la scure e l'albero una foglia d'erba *darbha*, cosicché la violenza s'immagina diretta e scaricata sulla foglia, non sulla pianta (*Maitr. S.*, 3,9,3). Perché la fiamma non offenda la caldaia del sacrificio, si fuma la caldaia stessa ponendo sul fuoco sterco di cavallo, « *perché il cavallo appartiene a Prajāpati, Prajāpati è il fuoco e uno non fa male a se stesso* » (*Satapatha Brāhmaṇa*, 6,5,3,9), ossia la caldaia, protetta dal fumo prodotto da cosa che appartiene al fuoco, ossia protetta dal fuoco stesso, non è lesa dal fuoco¹⁵. In realtà l'uomo vedico si sente circondato e dominato da forze d'ogni genere, ignote nella loro essenza ma capaci d'influire, più spesso in senso ostile, sul suo destino e sul suo comportamento. Ed è per questo che tutta la religione vedica è occupata e preoccupata dal pensiero che occorre evitare il contagio ed esorcizzarlo quando si sia realizzato, con tutta quella somma di cerimonie di purificazione, che derivano in ultima analisi dalla convinzione che la vita sia dominata dal *tremendum*, che si cerca di non irritare usando apotropaici ed eufemismi.

15. Vedi SCHMIDT, op. cit., pp. 647 sg. Da notare la frase che chiude l'ultimo esempio (*tad vai śaknaiva tad dhi jagdhaṃ yātayāma*: « questo [si fa] con lo sterco: esso invero è cosa mangiata, ha esaurito il suo corso »), che sembra qui posta per giustificare l'uso dello sterco, privo, per così dire, d'ogni parvenza di vita.

Da un lato dunque c'è la convinzione che la vita è violenza; dall'altro la violenza, che è sempre un male, può essere accettata nel sacrificio, in vista dell'ottenimento d'uno scopo più alto (ad es. gratificare gli dei), soltanto quando si conosca il mezzo adatto di purificazione. E' evidente che mutando le aspirazioni e cambiando le convinzioni sull'efficacia di formule e procedimenti, si verificherà un mutato atteggiamento circa le conseguenze dell'azione violenta compiuta. Ed è proprio questo che succede nell'ultima fase della civiltà vedica, nel periodo delle *Upaniṣad* più antiche. E' infatti in esse che s'assiste alla rovina del sacrificio vedico, alla diminuzione e poi all'annullamento della fede nella potenza dello scongiuro e delle formule magiche di purificazione, a un allargamento degli orizzonti, per cui, pur riconoscendosi l'inevitabilità della vita e delle sue esigenze, s'aspira a qualche cosa di superiore alla vita, a qualche cosa che non deve necessariamente identificarsi in una ripetizione di essa. Il sacrificio vedico, tutto incentrato sulla materialità del rito, non è più considerato valido. « *Simili a instabili barche sono le diciotto forme di sacrificio nelle quali s'esprime l'opera inferiore. Gli sciocchi che considerano questa come il sommo bene, ricadono nella vecchiezza e nella morte* » (*Mund. Up.*, 1,2,7). La meditazione sugli effetti dell'azione porta ad ammettere un rinnovarsi della vita nell'ambiente stesso in cui l'azione è stata compiuta e s'afferma perciò la legge del *karman* e del *saṃsāra*; l'iterazione delle molte vite, nelle quali l'unica certezza è la morte, porta ad auspicare la liberazione dall'indefinito succedersi d'esistenze, ad augurare una situazione staccata da ciò che condiziona la serie delle esistenze, cioè dall'azione. Quindi l'unica via di scampo è la rinuncia, l'elezione cioè d'una norma straordinaria, l'abbandono del mondo e delle sue abitudini.

Ecco quindi due motivi per giungere all'*ahimsā*. Da un lato il superamento della vita, che è *himsā*; dall'altro la convinzione che non esista il sistema per non pagare il prezzo d'ogni colpa, in particolare della colpa d'aver ucciso. Diffondendosi come ideale la via della rinuncia, del *saṃnyāsin*, va da sé che il connesso ideale dell'*ahimsā* si generalizzi, con quelle caratteristiche astensionistiche che sono insite in altre prescrizioni, come il digiuno, il non mentire¹⁶, il non rubare, e che sembrano confermate dalla prescrizione, viva nei canoni buddhistico e giainico, secondo cui la sacertà della vita viene rispettata quando non si prenda parte all'uccisione di animali, mentre è lecito cibarsi di carni provenienti da animali uccisi da bestie da preda¹⁷.

Ma nel carattere della società la cui vita e i cui ideali ci sono rappresentati dalle *Upaniṣad* esiste, a parer nostro, il seme per cui può dirsi che l'*ahimsā*, proprio al suo stesso affermarsi come aspirazione di tutti,

16. SCHMIDT, op. cit., p. 653, sottolinea che caratteristica dell'uomo è dire la menzogna: il dire la verità è dunque una sorta di mortificazione.

17. Anche nei codici di leggi si trova tale prescrizione. Anzi in *Pāraskara-Gṛhyasūtra*, 2,5,9, si raccomanda allo studente brahmanico di non ledere gli alberi, ma di servirsi soltanto di legna caduta spontaneamente dalle piante (cfr. SCHMIDT, op. cit., p. 639).

contiene già in sé un valore positivo. E' ormai risaputo che nelle *Upaniṣad* l'aspirazione al trascendente non induce a rifiutare la vita, che la realizzazione dell'infinito avviene attraverso la sublimazione del finito e in questo tentativo di conciliazione di esigenze diverse a noi è parso di vedere l'umanità delle *Upaniṣad*¹⁸.

E proprio in questa *via media* delle *Upaniṣad* ci sembra di vedere il principio di quell'evoluzione del concetto di *ahimsā*, per cui s'accettuerà sempre più la sua *facies* positiva, il suo significato d'impegno consapevole e attivo a operare il bene. In quel periodo veramente centrale della storia spirituale dell'India che vede l'affermarsi delle dottrine upaniṣadiche e il sorgere o il ristabilirsi dei movimenti del Buddhismo e del Giainismo, sale in primo piano l'uomo e tutta l'attenzione è rivolta alla sua natura, al suo destino dopo la morte. Rifiutato il ritualismo, l'uomo scorge in sé la scintilla del divino e, praticamente solo di fronte al destino, sa d'essere l'arbitro della propria felicità o del proprio sconforto futuri. Ma spingere alla ribalta l'uomo vuol dire valutare positivamente tutto quanto lo concerne e quanto lo concerne è la vita associata, nella quale l'interesse comune impone non soltanto di non fare il male ma di operare per il bene comune. Proprio allora si ha la fioritura dei codici di leggi, che stabiliscono doveri e diritti di ciascuno in una società ordinata. Ma particolarmente significativa è l'importanza che vien data all'istruzione e alla presenza del maestro, che è indispensabile per raggiungere la verità e godrà d'un rispetto che rimarrà una costante indistruttibile nella tradizione indiana. Il ruolo del maestro è impegnativo e in certo modo anche spiacevole: e la convinzione che soltanto un grande senso di responsabilità verso il prossimo bisognoso d'aiuto riesca a vincere l'umano egoismo di tener per sé la rivelazione raggiunta sembra trovare espressione nelle esitazioni di Yājñavalkya, nelle tentazioni cui è esposto il Buddha. Alla fine tuttavia Yājñavalkya esce allo scoperto, il Buddha vince le tentazioni, così come Mahāvīra, nonostante l'aristocratica freddezza con cui la tradizione ce lo dipinge, aveva acconsentito a rivelare la sua illuminazione. A me questa accettazione del fardello del maestro sembra emblematica d'un atteggiamento e d'una mentalità rivolti alla vita, soprattutto del riconoscimento dell'esigenza primaria della solidarietà sociale. Questa necessità è considerata un dato di fatto, che i tentativi di darne giustificazione razionale sembrano appunto tentativi a posteriori. Tipica a questo proposito è la posizione dei Giaina, che pure considerano essenziale per la liberazione la separazione tra spirito e materia e quindi sono condotti a raccomandare il logoramento della materia, ossia la mortificazione del corpo e l'ascesi: ma proprio per i Giaina la moralità sociale è dogmaticamente considerata propedeutica all'ultima fase della vita.

18. Vedi il mio articolo *Di alcune caratteristiche delle Upaniṣad più antiche in Indologica Taurinensia*, I, 1973, pp. 33-46.

E' ben vero che in tempi diversi ci sarà un'accentuazione più o meno occasionale delle vie di rinuncia, e ciò massime nei secoli bui, a detrimento dell'impegno esplicito nell'affrontare i problemi della vita. Questo ondeggiamento tra affermazione e svalutazione della vita è certamente tipico dell'India e la stessa frequenza della ricerca d'un *quid medium*, d'un compromesso tra esigenze diverse testimonia dell'importanza del contrasto tra tendenze opposte. Ma all'epoca delle *Upaniṣad* la realtà del mondo è ben presente e della dignità dell'uomo e delle sue esigenze si tiene ben conto: già da allora, a nostro parere, il superstizioso terrore di ledere comunque la vita s'avvia a trasformarsi in norma etica e dal suddito impotente di forze tremende e cieche si prepara a sorgere il cittadino.